

# שמעון בן זומא

חיוו, דרכו בחלכה, באגדה ובמסתורין

—מאת—

דד. מאיר וואכסמאן



---

שנת תרפ"ח

---

מוינעשטער פרינטינג קאמפאני  
סט. לואיס, מיזורי

# שמעון בן זומא

חיו, דרכו בהלכה, באגדה ובמסתורין

—מאת—

ד"ר מאיר וואכסמאן



שנת תרפ"ח

מוינעשטער פרינטינג קאמפאני  
סט. לואיס, מיזורי

## שמעון בן זומא

חיו, דרכו בהלכה, באגדה ובמסורות

מאת

ד"ר מאיר ואכסמאן

בין כל חכמי הדור השלישי לתנאים הנחשבים למוסדי המשנה, מושך עליו את עינינו ביחוד שמעון בן זומא. חיוו הם כמעט מעולפים באגדה וחותרם של טרגיות טבוע עליהם. אמנם רק מעט מזער נשאר לנו ממאמריו בהלכה ובאגדה, אבל למרות זאת השאיר רושם גדול על בני דורו, וכחברו בן-עזאי הוכתר בכנויים מיוחדים כמו חכם ודרשן. נפש רחבה היתה לאיש הזה שלא הצטמצמה רק בד' אמות של הלכה, ואפילו בשדה האגדה הרחב, כי אם שאפה אל על, אל הסתום והנעלם, ובהציצו בחביוני הברואה תעה מן הדרך והגיע לסופו הטרגי שהספור אודותיו נמסר לנו בנוסחאות שונות. כדאי הוא איפוא שנעמוד על אפיו ותכונתו של אחד מבני עליה זה.

— א. —

### חיו

רגילים על פי הרוב לחשוב כי שמעון בן זומא וחברו שמעון בן-עזאי מתו בעודם צעירים לימים, עד כי אפילו לא הספיקו רבותיהם לסמכם, ומטעם זה הם מובאים בתלמוד ומדרשים רק בשמותיהם לבד מבלי התואר רבי. ליסוד השקפה זו שמשו כמובן דברי רש"י ז"ל בקדושין מ"ט ע"ב על המאמר: "ע"מ שאני תלמיד אין אומרים כשמעון בן עזאי וכשמעון בן זומא אלא כל ששואלין אותו בכל מקום דבר אחד בלמודו ואומרו ואפילו במסכת כלה" על זה מעיר הוא "בן עזאי ובן-זומא תלמידים היו ובחורים ולא באו לכלל סמיכה ולא היו בימיהם כמותם בתורה". ואחריו נמשך ר' עובדיה מברטנורא בפרושו לאבות ד' א' ואומר, "בן זומא לא האריך ימים ולא נסמך שיקרא רבי". אולם למרות האוטוריטטה של שני גדולי ישראל אלה, קשה לקבל הנחה זו אחרי חקירה ודרישה במקורות. רש"י ז"ל בודאי נמשך אחרי הגירסה הבלתי נכונה בש"ס שלנו בקדושין שהיא, "ע"מ שאני תלמיד, וסתם תלמיד הוא כמובן צעיר, אבל בתוספתא לקדושין הגירסא במאמר זה הוא תלמיד חכם. כי זאת היא הגירסה הנכונה אפשר לראות מדברי ר' יוחנן בשבת קי"ד: "איזהו תלמיד חכם שממנין אותו פרנס על הצבור זה ששואלין אותו דבר הלכה בכל מקום ואפילו במסכת כלה". זו היא ממש המדה הנקבעת בקדושין מ"ט. ורואים אנו איפא כי מודדין בה ת"ח שממנין פרנסין על הצבור, ואלה הלא בודאי היו מוסמכין. ובאמת רואים אנו מדברי התוס' בשבת, קי"ד ד"ה: "ואפילו במסכת כלה, כי הם באמת קראו בקדושין ע"מ שאני תלמיד חכם ולא ע"מ שאני תלמיד. והשם תלמיד חכם בתלמוד הלא כולל גדולים בתורה בין צעירים ובין זקנים, בין מוסמכים ובין בלתי מוסמכים. באופן כזה, החלוק במאמר בקדושין מ"ט הוא לא בין תלמיד וחכם, כי אם בין תלמיד חכם וחכם. התואר האחרון נתן רק לגדולי ומנהיגי הדור, על פי הרוב היה זה תאר רשמי הנתן לחשוב בשיבה אחרי הנשיא והאב בית דין. פה משמש התואר הזה לכנוי, לגדול ומנהיג הדור בכלל, כמו שכתוב בפירושו:

(1) עיין הוריות י"ג ב' רשב"ג נשיא, ר' מאיר חכם ר' נתן אב"ד, ואף כי פה נחשב ר' מאיר אחרי הנשיא באמת האב"ד הוא השני כידוע, מהזנות שהראשון היה נשיא והשני אב"ד.

כר' עקיבא וחבריו. אמנם בנמרא נראה השתרלות לכלול כל אלה ששואלים אותם דבר חכמה בכל מקום ואומרים, בכלל חכם, אבל מהלשון "אין אומרים" וכו' מוכח כי הכנוי הרגיל חכם נתן רק לאלה מסוג הגדולים והמנהיגים.

מהאמור, רואים אנו כי איי אפשר להחליט מהשם תלמיד חכם הנתן בהצטינות לשמעון בן-עזאי ושמעון בן-זומא כי מתו בעודם צעירים לימים ובהורים, כי השם הזה כולל אפילו את הזקנים והמוסמכים, ורק פחות הוא במדרגה מן חכם סתם. וכמו כן אי אפשר להוכיח את צעירותם וקוצר ימיהם מזה שלא נסמכו. וכי מתי היתה הסמיכה תלויה בגיל ידוע? הן הלא יודעים אנו כי ר' אלעזר בן עזריה נתמנה לנשיא בהיותו, לפי דברי הבבלי בן י"ח שנה, ולפי דברי הירושלמי בן ט"ז שנה, והוא הלא בודאי נסמך כשנה או שנתים קודם, כי הלא לא ימנו לנשיא במקום ר' גמליאל עול ימים בלתי נסמך ובלתי נודע בין החכמים. עלינו איפא לקבל כי מסתמא היתה סבה אחרת שגרמה כי שני החכמים המצוינים האלה לא יסמכו ולא צעירותם וקוצר ימיהם. ומלבד זה ישנן ראיות מוכיחות כמו שנראה, שאפילו בן עזאי הצעיר בשני אלה לא מת קודם שעברו עליו רוב שנותיו, ומכל שכן בן זומא שהיה גדול ממנו בשנים.

לעמת הדעה השוררת על צעירותם של שני החכמים האלה, מחליט החכם יעבץ לתומו כי בן-זומא הגיע לזקנה מופלגה. בדעתו זו הוא נסמך על מאמר יחידי בבבלי המספר כי בן-זומא ראה אוכלסא על גב מעלה בחר הבית ואמר ברוך חכם הרזים, וזוה מניה הוא מבלי חקור ודרוש, כי בן-זומא ראה עוד את הבית בבנינו והדרו מלא המוני אדם. אולם אין הנחה זו עומדת בפני הבקורת, כי מלבד שנוסחת הבבלי מסותרת על ידי נוסחת הירושלמי הקוראת "ראה אוכלוסין בירושלים". הנה עלינו יהיה לקבל לפ"ז כי בן זומא היה לכל הפחות בן כ' שנה או יותר בעת החורבן. האמרה מעידה שנאמרה בעת שלום, כי הלא ביום הרג רב לא יאמר מי שהוא ובודאי לא חכם כבן זומא: ברוך שברא את כל אלו לשמשני (סוף דבריו), ואם כן עלינו להקדים את זמנה כחמש שנים לפני החורבן. מאידך גיסא, תכנה מעיד על אומרה כי היה כבר מפותח בדעתו וחוקר דעות, הרי יוצא לנו כי בן-זומא צריך היה להיות כבן ט"ו שנה, לכל הפחות בעת הביעו את האמרה ובעת החורבן כבן י"ט או כ'. אולם לפי הנחה זו מוכרחים נהיה להניד כי בן זומא היה כבן שמונים בעת מיתתו, כמו שנוכח להלן, ודבר זה מתנגד להחברות בינו ובין בן עזאי שהיה הרבה פחות מגיל כזה בעת מיתתו ואפילו אם לא היה צעיר לימים.

את זמן מיתת בן-זומא אפשר לקבוע, אם לא בדיוק לכל הפחות בקרוב. דברי ר' אלעזר בן עזריה במשנה (ברכות א' ה') "הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא" נותנים לנו את המפתח לזה. מבלי ספק עלינו לקבל את הדברים כפשטם כי ראב"ע שמע דרשת בן זומא בהיותו זקן, ואם אי אפשר לקבל כי היה באמת בן

(2) ברכות כ"ח א'.

(3) ירושלמי ברכות פ' ד' הלכה א'.

(4) תולדות ישראל ח' ו' ע', ע"ח.

(5) ברכות כ"ח א'.

(6) ירושלמי שם פ' ט' הלכה ב', אמנם בתוספתא ברכות פ' ה' הנירסא היא בחר הבית, אבל ישנו שלש גירסות שונות זו מזו (עיין בהערה ז).

(7) כנוגע לגירסה עצמה, בספור ראית אוכלוסא על ידי בן-זומא, הנה גירסת הבבלי "על גב מעלה בחר הבית" אינה מובנה כלל, כי איך אפשר לאוכלסא שהיא בת ששים רבוא להצטמצם על גבי מעלה אחת? וכבר תקנו נוסחא זו בהתאם לגרסת התוספתא בחר הבית, אבל גם נוסחא זו אי אפשר לקיים מהטעם הכתוב בפנים, ובודאי יותר נכונה היא גירסת הירושלמי. ומה שנוגע לזמן שבו יכול היה בן-זומא לראות אוכלסא בירושלים, הנה בודאי היה זה כראשית מלכות אנדריוס (118-120) בזמן שקבלו הבטחה ממנו כי ירשה להם לבנות את בית המקדש ואז נחרו המונים לירושלים. עיין על זה גרץ בהיסטוריה שלו בגרמנית, כ' ד' ע' 148-150. אמנם החכם זאב כבר (אגדות התנאים ת. עברי כ. א. ת. ב. ע. 188 הערה 2) מחליט כי בן זומא אמר זה בעת שלום, וכי חסלים "בירושלים" או "בחר הבית" הן הוספה מאוחרת, אבל אין זה מוכרח.



שבעים, לא רק מפני המבטא "כבן שבעים", כי זה בעצמו היה מראה רק על היותו שנה פחות או יותר, אבל מפני טעמים אחרים שיבואו להלן הנה היה אז בערך בן ששים או יותר.

אמנם ידועה היא דרשת חז"ל בבבלי ברכות כ"ח א' כי המלים "כבן שבעים" נאמרו על ידי ר' אליעזר בן עזריה בהיותו בן י"ח שנה ורק מפני זקנו הלכן שצמח לו פתאם נדמה כבן גיל זה. אבל העין הבוחנת תכיר כי המלים "היינו דקאמר כבן שבעים וכו'" הם הוספה מאוחרת שאין לה שום שייכות עם עיקר הספור המסופר בגמרא על דבר התמנות ראב"ע לנשיא. ובאמת הירושלמי מוסיף אחרי דברי המשנה (ברכות א' ה') את הדברים "אע"פ שנכנס לגדולה האריך ימים" המוכיחים למדי כי הבינו את דברי ראב"ע כפשוטם. ומלבד זאת, אם באמת היה ראב"ע רק בן י"ח שנה בעת שמעו דרשת בן-זומא, מה מובן יש להדברים "ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות וכו'", צעיר בן י"ח שנה לא יוכל להתאונן על שלא זכה לאיזה דבר, אם זה רק החל להתפתח. הדברים מראים ברור כי ראב"ע השתדל זמן רב להנהיג את המנהג להזכיר יציאת מצרים בלילות, אך לא יכול להוציא זה אל הפועל עד שבן-זומא בדרשתו הכריע את הדבר.

ואחרי שקביעת שנות בן-זומא תלויה איפא במדה ידועה במשך חיי ראב"ע, נשים נא לבנו לקבוע בקרוב מצומצם את מדת שנות חייו של האחרון כדי שנוכל לפתור את השאלה הראשונה. יודעים אנו כי ר' אליעזר בן עזריה היה בן י"ח שנה בעת התמנותו לנשיא, כלומר בו ביום שהורירו את ר' גמליאל מגדולתו, ולפי דעת הירושלמי היה בן ט"ז שנה, והנה זמן "אותו היום" אי אפשר לאחר ליותר משנת כ' אחר החורבן היינו בשנת 90 לספירה הכללית, והרבה מחוקרי דברי הימים מקדימים עוד את אותו היום, הרי יוצא לנו כי זמן הולדתו של ראב"ע היה כשנה או שנתים אחר החורבן<sup>9</sup> קרוב מאד כי אפשר להקדימו לזמן החורבן או כשנה קודם לו. ואם הוכחנו מדברי המשנה ברכות א' ה' שפרשנו אותו לפי הירושלמי כפשוטם כי ראב"ע היה זקן בשעה שאמר את דבריו אלה, הרי יוצא לנו כי חי לכל הפחות עד ששים שנה אחר החורבן שזהו קרוב לזמן מרידת בר כוכבא. ראייה יותר מוכחת כי ראב"ע האריך ימים עד לשנת 180 לספירה הכללית, יוצאה לנו מדברי ר' יהושע בן חנניא שאמר, כאשר הרצו לפניו דרשה אחת של ראב"ע את הדברים האלה "הלא אני כבן שמונים שנה ולא זכיתי

(8) אמנם במכילתא, בא מובא אותו דמאמר של ראב"ע סבלי הדברים האלה, אבל בכל זאת אין צורך לקבל את השערתו של בכר (אג. התנאים ת. ע. כ. א. ח. א. ע. 162 ה. 4) כי המלים "כבן שבעים שנה" נשתדכו מהמאמר הקודם של ר' יהושע המובא במכילתא, כי מלבד שנוסח המשנה הוא מנוסה, והמלים "לא זכיתי וכו'" מראים כמו שהעירונו בפנים על השתדלות ארוכה ענין זה מצד ראב"ע, הנה נמצאת נוסח המשנה בשלמותו גם בספרי פ' ראה, ויש לנו איפא שני מקורות כנגד אחר, מה שנוגע לפירושו של הרע"ב בטרטורא לא זכיתי כלומר לא נצחתי, אינו מתאים עם שמוש המלה זכה, בכל המקומות בש"ס.

(9) ירושלמי ברכות פ. א. הל' ט.

(10) ר' יצחק הלוי דוח"ר, ת. א. כ. ה. ע. קס"ח והלאה.

(11) התוס' בשבת נ"ד ד"ה: היה מעשר, מפלגים בזמן הולדתו של ראב"ע, כי נדחקו בדברי הגמרא המספרת כי הוא היה מפרש מעשר בהמה. ובאופן כזה אם נאמר כי הוא בעצמו היה המעשר, אז צריך היה להיות לכל הפחות בט"ו בעת החורבן. לשון הגמרא "בכל שחא ושתא" מוכיח כי עשר כשנתים, וקודם היותו בן י"ג שנה הלא לא יכול לעשר, וכדי לישב את הקושי האלה, המעיטו בעלי התוס' את שנות רבו ויחנן בו זכאי אחר החורבן עד לשנה או שנתים, ואת התפרצות המחלוקת בין ר' יהושע ור' גמליאל שגרמה להעברת האחרון מנשיאותו, והמנותו של ראב"ע, קבעו בשנה אחרי עלות רבן גמליאל על כסא הנשיאות. כי כל הדברים האלה הם בלתי אפשריים, ידועים לכל מי שהקרי אפילו מעט בדברי ימי ישראל. אמנם הם בעצמם מסרו תירוץ אחר, כי אפשרופסו של ראב"ע עשר בערו והוא היה באמת קטן בעת החורבן. ה' ר' יצחק הלוי דוח"ר ת. א. כ. ה. האריך כזה ובא גם כן לירי החלטה כי ראב"ע היה כבן ארבע בעת החורבן הבית וקבל, או שאפשרופסו עשר בערו וגם שמעשר בהמה לא נתבטל בשנים הראשונות אחר החורבן. דבר זה הכריח אותנו גם כן להקדים את זמן "בו ביום" ל"ד שנה אחר החורבן כנגד דעות גרץ ואחרים. לעניינינו אין בחלוק דעת זה נפקא מיניה, אם נקדים זמן הולדתו של ראב"ע שנים אחדות או נאחר. לכל הדעות היה נער קטן בזמן חורבן הבית, ושנותיו מששים ולמעלה תניענה קרוב לימי מרידת בר כוכבא היינו בערך 180 לספירה הכללית.

לדבר זה בלתי היום".<sup>12</sup> אמרה זו מראה לנו כי בעת שהגיע ר' יהושע לשנת השמונים עדין היה ר' אלעזר בן עזריה חי ומרכיב תורה ברבים. והנה אפשר לנו לקבוע כמעט בדיוק את השנה שבה הגיע ר' יהושע לשנת השמונים, שנה זו היא או שנת 129 או שנת 130 לספירה הכללית נ"ט או ס' אחר החורבן. וזה יוצא לנו מהעובדות האלה כי על פי מה שנמסר לנו בתלמוד<sup>13</sup> היה ר' יהושע כבן כ' בעת חורבן הבית, ואם כן הגיע לשמונים כששים שנה אחר החורבן שהוא שנת 130 למספר הרגיל. ואחרי שלפי מה שהובא למעלה היה עדין ראב"ע בחיים, הרי למדים אנו כי אי אפשר להקדים את מיתתו קודם שנה זו. כמו שעשו חוקרים ידועים בדברי ימינו.<sup>14</sup> אמנם כנראה מת עוד באותה שנה מפני שכתבי ריב"ח לפני אדרינוס שהלך למסעתו ביהודה ובמצרים בשנת 130 למספר הרגיל כבר לא היה אז ראב"ע בעולם כי ר' יהושע נקרא אז על ידי אנדרינוס בשם נשיא היהודים,<sup>15</sup> ולו חי ראב"ע הלא היה הוא הנשיא, כי בתור ראב"ד או השני לנשיא, כי אחרי השלום בינו ובין ר"ג לא הסירו אותו לגמרי כי אם דרש פעם אחת לחדש, בודאי שמש בנשיאות אחרי מות ר"ג, ומשלחת כזו אל הקסר בודאי לא יכולה היתה להתקיים מבלעדי השתתפות הנשיא, אלא שמסתמא כבר נפטר.

מכל האמור הוכחנו איפא כי בן זומא עדין היה חי בימים שלפני התחלת המרידה שהרי ראב"ע מזכיר אותו אז וגם כי עדין לא "נפגע" מפני שהחכם הנז' משבח את דרשתו, ואם כן עלינו לקבל כי מיתתו חלה או מיד אחרי מות ר' אלעזר בן עזריה או כשנה אחרי זה, היינו בשנת 130 או 131 למספר הרגיל.

את זמן מותו של בן-זומא אפשר לנו להוכיח גם כן מומן מותו של חברו ורעו בן-עזאי. במקור אחד<sup>16</sup> נמנה בן-עזאי בין עשרה הרגלי מלכות ביחד עם ר' עקיבא ור' ישמעאל. אמנם הגרסאות אינן כל כך נכונות ויש מוציאים את בן-עזאי ומכניסים את ר' אלעזר בן שמוע<sup>17</sup> אבל זה ברור לנו כי בן-עזאי מת אחרי שכבר התחיל המרד בשנת 132 או אחרי זה. דבריו "חבל על בן עזאי שלא שמש את ר' ישמעאל"<sup>18</sup> מראים כי ר' ישמעאל לא היה כבר בחיים, ביחוד אחרי ששמע את דבריו של ר' ישמעאל מר' יונתן תנא מאוחר ששמש את ר' ישמעאל בסוף ימיו. ור' ישמעאל הלא נחשב בכל המקורות בין ראשוני הרגלי מלכות.<sup>19</sup> אמנם בן עזאי

(12) מכילתא בא פרשה ט"ז ילקוט שמות ס' רט"ז, במכילתא הגירסה הוא כבן שבעים, אולם בילקוט שמות רט"ז וירמיה רע"ב הגירסה כבן שמונים וכבר העיר ז. בכר א. כ. א. ח. א. ע. 162 ה. 4 כי המספר הנדון הוא הנכון.

13 בערכין י"א מסופר כי ריב"ח הלך לסיע את ר' יוחנן בן גודנורא בהגפת דלתות בבית המקדש, והלה החזירו באמרו לו "אתה מן המשוררים ואני מן השעורים", והנה ידועים אנו מדברי המשנה (ערכין פ' ב' ו') כי קטן אסור בעבודתו, ואם כן הלא היה לכל הפחות כבן י"ג או יותר בעת המעשה הזה שבודאי קרה שנים אחדות לפני החורבן, בשעת שלום ולא בשעת מלחמה, הרי יוצא לנו כי היה קרוב לבן כ' בעת החורבן עצמה. אמנם שאלה זו צריכה עיון כי דברי הרמב"ם בהלכות כלי המקדש פ"ג הל' ז' אינם ברורים בנוגע לגיל שהלוי התחיל בעבודתו, והכסף משנה שם חפץ להוכיח כי להיות משורר צריך היה הלוי להיות בן ל' שנה, ובאופן כזה, היה ריב"ח בן ל"ה בזמן החורבן וקרוב למאה בעת מותו כי הוא מת בערך 132, וזה דבר שלא יאומן, אבל כבר חזר בו גם הכסף משנה מדעתו הראשונה, ותירץ את דברי הרמב"ם באופן אחר עיון שם.

(14) הרב ז. פרנקל בדרכי המשנה בדה 96 מעיר כי ראב"ע לא האריך ימים, וכן גם בעל דורות הראשונים המתפלפל בענינים אלה באריכות ח. א. כ. ה. עמודים קס"ח והלאה, ומסיק כי ראב"ע מת עוד באמצע ימי טרינוס שזה היה מקצתו, אפילו לפי חשבוננו המקדים את הולדת ראב"ע לז' שנים קודם החורבן את חיי ר' אלעזר למ"ה שנה אבל דבריהם נסתרים מדברי ראב"ע עצמו במשנה ומאמרו של ר' יהושע המוכיח כי ראב"ע חי כמעט עד לסוף ימיו של ר' יהושע ואז הלא היה כבן ששים ויותר, ולפי חשבוננו של הלוי המקדים זמן הולדתו צריך היה להיות בן ס"ה.

(15) עיין גרץ בהיסטוריה בגרמנית, כ' ד' ע' 152.

16 איכ"ר פ' ב'.

(17) עיין הגהות הרד"ל לפיסקא באיכה רבה וכן אין השערתו של ווייס דורד"ר ב' ע' 126, האומר כי שמעון הנמנה בין עשרה הרגלי מלכות הוא שמעון בן עזאי כל כך מוכרח.

(18) חולין ע"א.

(19) דברי בעל תולדות תנאים ואמוראים ערך ר' ישמעאל, כי ר' ישמעאל מחרוני מלכות תוא קרום ותיה לפני החורבן אינם עומדים בפני חכמה.

אמר זה גם על ר' עקיבא חבל עליך בן עזאי על שלא שמשת את ר' עקיבא<sup>20</sup> אך שם הכונה, שלא שמשת יותר, כי בן עזאי היה תלמיד ר"ע שהרי הוא קורוהו רבי<sup>21</sup> אבל דבריו אלה גם כן מוכיחים כי ר"ע היה אז כבר בבית האסורים שהרי היה כרוך אחריו ולא היה מניח שום הזדמנות מלשמשהו אם רק היה אפשר, בן עזאי מת איפוא בשנת 132 או 133, ובדאי מת גם בן זומא סמוך לזה, שהרי סוף חייהם תמיד מחובר ביחד.

אמנם אם צמצמנו זמן מות בן זומא, עדין אין זה אומר כי עמדנו גם כן על אורך שנות חייו, אבל גם את זה אפשר להוכיח בקרוב משנות בן-עזאי. שמעון בן עזאי מוסר פעמים אחדות הלכות מקובלות מפי שבעים ושנים זקנים ביום שהשיבו את ראב"ע לנשיאות<sup>22</sup> וחיום ההוא כפי שידוע היה לא יאוחר משנת ה'ל' לחורבן היינו 90 למספר הרגיל, או אפילו קודם לזה, ובדאי עליו היה להיות אז כבן י"ד שנה כדי שיוכל לקבל הלכות ולמסרן אחר כך. הרי יוצא לנו כי בעת מותו שחל בשנות ס"ב-ס"ג אחר החורבן היה בן ששים כמותו. ובן זומא חברו איפוא, שעד כמה שרואים אנו מהתיחסותו לר' יהושע שחולק אתו בסדר הלכה, וגם מזה שראב"ע משבח את דרשותיו, אפשר לחשוב לגדול בשנים מן עזאי, היה כנראה בן ששים ושתים או שלש כמותו.

רבו המובחק של בן-זומא היה ר' יהושע מפני שאנו מוצאים אותו חולק אתו בדבר הלכה בענין נזיר<sup>23</sup> והגמרא מוסיפה כי דברי ר' יהושע לא נאמרו רק כדי לחדד את התלמידים, מלבד ר' יהושע לא למד כנראה אצל אחר, למרות מה שחוקרים ידועים מחליטים כי היה גם תלמידם של ר' ישמעאל ור' עקיבא.<sup>24</sup>

אמנם אף על פי שלא נסמך בן זומא להוראה מאיזו סבה שתהיה, הנה ידיעתו בתורה היתה גדולה ונחשב ביחד עם חברו בן-עזאי בין הדגין לפני חכמים (סנה' י"ז ב') שלפי דעתי הם אלה שישבו בשורות לפני הסנהדרין והיו מעלין אותם בעת הצורך אם נפקד אחד מהחברים<sup>25</sup> ואפשר שישבו בשורה הראשונה כי על כן נכללו משאר תלמידי החכמים. ממקור אחר יודעים אנו כי נמנו גם בסנהדרין עצמה מפני שבן זומא ובן עזאי נחשבו בין אלה הארבעה בסנהדרין ביבנה שידעו שבעים לשון.<sup>26</sup>

כאים אנו איפא לסופו הטרגי של בן-זומא. בענין סופו של בן זומא ישנן שתי נוסחאות הבריתה הידועה על ד' שנכנסו לפרדס מובאה ד' פעמים בספרות התלמודית בבלי חגיגה י"ד, ב', ירוש' חגיגה פ' ב' הל' א', בתוספתא חגיגה ובמדרש שה"ש א' ב'. בבבלי ובתוספתא הנוסחא היא כי בן זומא הציץ ונפגע, ובן עזאי הציץ ומת, בירושלמי ובמדרש שנמשך אחריו הנוסחא היא להפך כי בן זומא הציץ ומת, ובן עזאי הוא שנפגע. והנה רוב חוקרי ישראל מחליטים<sup>27</sup> כי המלים "הציץ ונפגע" מוסבות על בן זומא, וכי נוסחת הירושלמי והמדרש אינה

(20) נדרים ע"ד ב'.

(21) ת"כ ויקרא פ' ב' "אמר ר"ש ב"ע איני כמשיב על דברי רבי".

(22) זבחים פ. א. מש. ג. ידים פ. ג. מש. ה.

(23) נזיר פ. ה. מ. א.

(24) אמנם ר' ז. פרנקל מחליט שלמד גם בן אצל ר' ישמעאל על סמך התוספתא שבועות ג. ג. על פי גירסא אחת כתוב שמה אמר לו (לר' ישמעאל) בן זומא, אבל גירסא זו משובשה היא כי בהרבה כתבי יד כתוב במקום בן-זומא בן זמא (תוספ' הוצאת צוקערמאנדעל) בן זמא זה הוא בן אחותו של ר' ישמעאל, וגם המבטא "בני" הנמצאת בתשובתו של ר' ישמעאל מוכיח כי השואל היה בן זמא צעיר וקרוי, כי כפי שחוכחנו בן זומא היה צעיר מר' ישמעאל רק שנים אחדות, וקשה שישתמש בדבורי אליו כמבטא כזה, וכן איני יודע על איזה סמך חושב פרנקל את בן זומא בין תלמידי ר' עקיבא הראשונים, במקורות אין שום רמז לזה, דבריו של ווייס שגם כן מחליטים כי בן-זומא היה תלמיד ר"ע על סמך שבן-זומא משתמש בק"ה הם דחויים ועיין על זה להלן פ"ב.

(25) עיין סנה. פ. ד. מש. ג'.

(26) ירוש. שקלים פ. ה. הל' א. אמנם בבבלי סנה' י"ז הגירסא היא ר' אליעזר ר" יהושע ר' עקיבא

ור' אלעזר בן מתאי, ושמות בן זומא ובן עזאי נפקדו.  
לפי ווייס יור' דיר וירוש' פ. ג. ע. א. וצ"ל גם מסלשי המדרש שה"ש א'.

נכונה, לפי דעתי אין כל ספק שצדקו בזה, אבל המה לא בססו את דבריהם. ואחרי חפוש במקורות חושבני כי ישנן ראיות אחרות המחזקות דעה זו. בראשונה, הדברים המובאים בתור דרשה אחרי "הציץ ומת", ועליו נאמר יקר בעיני ה' המותה לחסידיו" (תהלים קט"ו ט"ו) מתאימים רק לבן עזאי שהיה נודע לחסיד, כיככה מוצאים אנו שהצטיין בכנוי זה; ברכות נ"ז, הרואה בן-עזאי בחלום יצפה לחסידות. לעומת זה הדרשה הבאה "אחרי הציץ ונפגע" מתאימה רק לבן-זומא כמו שנוכח לחלן.

אולם בטרם שנבוא לידי החלטה, עלינו לשים לב לפירוש הדברים בברייתא. רגילים אנו להבין, כמובן על פי פירוש רש"י ז"ל, כי: הציץ ומת, הוא הכונה שמת בתור עונש על הציצו בנסתר, וזה הכל לפי דבריו כי בן-עזאי מת בעודו צעיר לימים, אבל לפי שהוכחנו כי בן-עזאי מת בחיותו לכל הפחות בן ששים, אין העונש גדול כל כך. וכן לפי הפירוש הזה קשה מאד הדרשה, יקר בעיני ה' המותה לחסידיו, פירושו של רש"י כי יקר, משמעו כמו בארמות כבד, כלומר, קשה היה בעיני ה' מיתתו של בן עזאי, לפי שהיה צעיר, אינו מתקבל על הלב, כי יקר במובן כבד נמצא רק בארמות ולא בעברית. וגם הפירוש הציץ ונפגע, כלומר נטרפה דעתו, אינו מחור, כי גם הדרשה הבאה אחרי זה "דבש מצאת אכול דייך פן תשבחנו והקאותו" (משלי כ"ה ט"ו) אינה מתאימה פה. לפי דעתי המובן בדברים האלה הוא אחר. דרכו של בן זומא במעשה בראשית לא ישרה בעיני חכמינו, כידוע, כי התנגדה לעקרי האמונה המקובלים.<sup>28</sup> וזה הוא באמת המובן של "נפגע". השורש פגע הוא מובנו הכות, ו"נפגע" הוא הוכה, או יותר טוב הוזק—כמו חש"ו פניעתן רעה, ר"ל היויקן רעה, עי' ב"ק ח' ד'—על ידי דעות זרות. בן עזאי לא הרחיק ללכת כמו בן זומא כי מת מיד כשהתחיל לחקור. והחכמים בארו את זה, הציץ ומת, לא בתור עונש, כי אם בתור השגחה מאת ה' שלא יוסיף לחקור ולתעות חלילה מן הדרך. ועל זה באה דרשת הכתוב, יקר בעיני ה' המותה לחסידיו, שפרושו יקר במובנו הפשוט, כלומר, כי יש שחשוב בעיני ה' להמית את החסיד למען שלא תפגם חסידותו. אבל על בן זומא שכבר התחיל לתעות מן הדרך אמרו, דבש מצאת אכול דייך פן תשבחנו והקאותו, כלומר שכבר התחיל להקיא אותו באופן בלתי הגון. ודברי המדרש משלי פ' כ"ה מוכיחים כי זו היא הכונה, שככה אמור שם: דבש מצאת אכול דייך זה בן עזאי, פן תשבחנו והקאותו זה בן-זומא. מזה מוכח ברור כי דעות בן-זומא נחשבו לפגימה במקובל, בשעה שכן עזאי לא הספיק לתעות ובשביל זה המליץ עליו המדרש "אכול דייך". כי דעות בן-זומא נחשבו לפגם מוצאים אנו פעמים אחדות. בפגישה הידועה של בן זומא עם ריב"ח שאמר עליו בן זומא מכחוז — הספור מובא בבבלי חגיגה ט"ו, ביר' שם, בתוספתא ובמדרש בראשית ועיין פ' נ' — ולזה בלתי ספק רומזים דברי ר' יהודה בן פוי בשם ר' יוסי ב' ר' יודה: ג' הרצו תורתן לפני רבן, ר' יהושע לפני ר' יוחנן בן זכאי, ר' עקיבא לפני ר' יהושע, חנניא בן חכניאי לפני ר' עקיבא, מכאן ואילך אין דעתן נקיה,"<sup>29</sup> המובאים בתור הקדמה לספור על ד' שנכנסו לפרדס, המלים, אין דעתן נקיה, מכונות מבלי ספק לדעות בן זומא, והמובן של המאמר הוא, רק תורות הנסתר של שלשה אלה הן נכונות, אבל על דעות השאר יש לחשוש. אמנם קרוב מאד שכן זומא מת סמוך לזמן שנתפרסם בתור הונה דעות מסופקות, כי במקורות אחרים של הספור על פגישתו עם ריב"ח — בירושלמי ומדרש — כתוב לא עברו ימים רבים וכן זומא אינו בעולם, אבל זה אינו סותר את מובן הדברים בברייתא על ד' שנכנסו לפרדס כפי שפרשנו.<sup>30</sup>

(28) על דעותיו של בן זומא במסותיו עיין לחלו פרק נ'.

29 ירושלמי חגיגה פ"ב הל' א., דברי ר' יוסי בר' יהודה מובאים גם בבבלי חגיגה מ"ד ב. אבל מבלי תוספת הדברים מכאן ואילך אין דעתן נקיה.

30 על סוגי ספור זה ראה לחלו פרק ב'.



## — ב —

## דרכו של בן זומא בהלכה ובאגדה

בן זומא וחברו בן עזאי נקראו שניהם בשם דרשנים. "אולם רואים אנו כי בן זומא גבר על חברו במדה זו והשם דרשן נעשה לכינויו המיוחד, כי קוראים אנו במשנה סוטה ט' ט"ו משמת בן זומא בטלו הדרשנים. קשה להחליט מדוע נתן דוקא לו שם זה, כי הלא ישנם גם אחרים שדרשו הרבה ומי לנו גדול בזה מר' עקיבא. אולם המובן הוא פשוט כי בן זומא התמחה בדרשות הכתובים והיה סומך דבריו תמיד על הפסוק. ועד כמה שאפשר לראות מהמספר הקטן של מאמריו בהלכה דרשותיו הם על פי הרוב — לא תמיד — על פי הקדוק לשון הפסוק ולא באופן המדות. זו היא כנראה דרך המדרש העתיק. אולם מספר זה אינו מספיק לבאר את הכנוי המיוחד, ועלינו איפא לקבל כי מספר דרשותיו היה גדול הרבה, אך מאיזו סבה שתהיה לא נמסרו לדורות הבאים, ואפשר גם כן שהתמחה ביחוד במדרשי אגדה אך גם מאלה לא נשארו לנו הרבה כי אם זעיר שם. עלינו להוסיף כי עסק הרבה במעשה מרכבה ומעשה בראשית למודים שהשם "דרש" מוסב ביחוד עליהם כמו שאפשר לראות מדברי המשנה בחגיגה ב' א' ובשאר מקומות המזכירים את ההתעסקות במסורות בשם דרישה.

מאמריו בהלכה הם עשרה ומהם ששה הנסמכות על דרשות המקרא. ארבעה הנותרים הם דעות וסברות. מאלה אפשר לראות כי בן זומא כמו ר' יהושע רבו התעסק רק בעניני אסורי ולא בעניני ממונות, דרכו בדרשה הוא כמו שהעירונו דרך המדרש העתיק המשתדל למצא את מקור ההלכה בדברי הכתוב עצמו או מיותר מלה, כמו הדרשה של הזכרת יציאת מצרים בלילה מהמלה המיותרת "כל". רק פעם אחת הוא משתמש בגזרה שוה (חולין פ' ה' משנה), וגם לפי נוסח אותה הדרשא בספרא רואים אנו כי היה דורש סמוכים. משאר מאמריו שלשה הם תשובות על שאלות. ומה רואים אנו כי בן-זומא נחשב לאוטוריטטה במקצועות ידועים. למרות שאפשר שהכנוי דרשן נתן לבן-זומא, מפני דרשותיו באגדה, בכל זאת מאמריו באגדה שנשתמרו לנו מעטים הם ועוד פחות מאשר בהלכה. מאמריו אגדה מיוחדים לו בכל הספרות התלמודית והמדרשית רק שמונה, מאלה חמשה הם דרשות על הכתובים ושלשה

(31) ב"ר פ' ה' : יש מי הדרשנים כגון שמעון בן עזאי ושמעון בן זומא וכו'.

(32) ברכות פ' א. מש. ה. הדרשה המפורסמת ששבתה ראב"ע שהוציא ממנה כי מזכירין יציאת מצרים בלילות, פסחים כ"ב ב' באור השם "נקי" בדברי הכתוב "ובעל השור נקי" (ושמות כ"א, כ"ח) להורות כי משמעו שבעל שור הנסקל מפסיד את שורו לגמרי ואסור הוא אפילו בהנאה. חגיגה י"ד ב' דרשה על המלה בארצכם בדברי הכתוב ובארצכם לא תעשו (ויקרא כ"ב, כ"ד) כל אשר בארצכם שאסור לסרס את הכלב; מנחות פ' י"א מש. ד' הדרש של "לחם הפנים" כי יש לו פנים, המגלה את המקור של הצורך לעשות קרנות ורפנות ללחם הפנים; חולין פ' ה' מש' ה' נורה שוה של "יום אחד" לראות כי באותו ואת בנו היום חולק אחר הלילה; תוספתא סנהדרין דרש המבאר מקור ספק טומאה ברשות היחיד.

(33) חגיגה י"ד ב' בענין בתולה שעברה אם מותרת היא לכה נדול, הנוסחא שמה אינה מדויקת כי נתערבה בדברי האמוראים המאוחרים, כי הלא בן זומא לא יכול היה לענות "דשמואל לא שכיח", אבל עיקר הדברים הם שלו, כי מתאימים הם להשאלה הקודמת בענין סירוס הכלב; נזיר פ' ח' א' חולק הוא עם ר' יהושע וגם נפסקה ההלכה כמותו כי הורו חכמים לבן זומא; תוספתא ברכות פ' ד' שאלו את בן זומא את הטעם מדוע אם הביאו יין בסעודה כל אחד מברך לעצמו; בבבלי ברכות מ"א הוא נותן טעם על שאינם מכריזים על דברים הבאים בתוך הסעודה.

(34) דברי ווייס דדו"ד כ. ב. ע. 126 כי בן זומא היה מתלמידי ר' עקיבא המבוססים על זה שהיה דורש סמוכים (ספרא פ' אמור) וגם דרש בק"ו (ספרי, ראה ק"ו) שמוזה הוא הפי' להוכיח כי הלך בעקבות ר"ע, אינם מוכיחים כלל, המאמר בספרי אינו של בן-זומא, כי אם יש גורסים בו-עזאי, ונירסא זו נכונה. אותו המאמר מובא בתמורה כ"א ושם נקרא שם בו-עזאי עליו, ומלבד זה מדרשת סמוכין וק"ו עדין אין להחליט כי למד אצל ר' עקיבא. במדות האלה השתמשו גם חכמים אחרים וקודמים לו.

(35) ברכות ו' ב' דרשה על הכתוב קהלת י"ב ו"ג, כי זה כל האדם, כל העולם כולו לא נברא אלא לצוות לזה. אמנם המאמר הזה הוא מסופק אם שייך הוא לבן-זומא כי באותו המאמר המובא גם בשבת ל. הנירסא היא בן עזאי, אבל כמו שאפשר לראות מתוכו המאמר שייך הוא לבן זומא, כי מדבר הוא על ערך החברה ביחסה אל הצדיק, ועיין בענין בביאורנו על השקפת בן זומא, ברכות נ"ח ב' בן זומא דאח איבולסא על גב סעלה בחר הבית וכו' ;

הן השקפות. שלשה מאמריו באגדה שיכות להשקפה המסתורית שבן זומא היה כרוך אחריה ורק חמשה הנותרים שייכים להאגדה ההמונית.

אולם למרות מעט מספרם, מתגלה לנו בהם השקפת עולם שלמה שיסודותיה הם הכרת ערך החברה כלה מצד אחד וערך הצדיק מצד השני וגם הדגשת הפרישות מן התאוה המופרזה. במאמר קצר אחד הוא מגלה לפנינו את כל תולדות התרבות האנושית, את כל ההרכבות השונות הנחוצות אפילו למלאכות היותר פשוטות. בתור דוגמא הוא בוחר לו שני דברים הנחוצים לכל אדם כאשר הוא אדם — אכילה והלבשה. הלחם הלא הוא הדבר היותר הכרחי לאדם והיותר פשוט, בכל זאת כמה קושי ועבודה יש בהכנתו מבלי עזרה הדדית של החברה. ובכה הוא מצייר את זה בסגנון מציין "אדם הראשון (ברכות נ"ח) — כלומר האדם היחיד — כמה יגיעות יגע עד אשר טעם לוגמא אחת. חרש, זרע, קצר, עמר, דש וזרה ובירר וטחן והרקיד ולש ואפה ואחר כך אכל", ואולם "אני — בן החברה — משכים ומוציא כל אלו לפני" על ידי עבודת של אנשים אחרים. וכן הדבר גם בנוגע לבגד היותר פשוט. "כמה יגיעות יגע אדם הראשון עד שלבש חלוק אחד, גזז לבן, נפץ צבע, טרח וארג, ואח"כ לבש". וכו' החברה מוציא הכול מוכן לפניו. מתוך דברים אלו נובעת לא רק אהבה לבני אדם, אכל גם אמונה והכנעה למכין הגדול, בורא העולם. ורעיון זה מביע בן זומא במאמרו הסמוך, "אורח טוב מה הוא אומר זכור בעל הבית לטוב כמה מיני יינות הביא לפני, כמה מיני חתיכות, כמה מיני גלוסקאות, כל מה שעשה לא עשה אלא בשבילי: אורח רע מה הוא אומר וכי מה אכלתי לו? פת אחת אכלתי, חתיכה אחת אכלתי, כוס אחת שתיתי כל מה שטרח לא טרח אלא בשביל אשתו ובניו. כי הדברים האלה מוסבים לא רק על האורח הפשוט אבל גם על האדם בכלל הסמוך על שלחן הבעל הבית הגדול, נראה לכל עין חודרת." מהסתכלות בחברה ותועלתה כאים אנו לירי הכרה בסדר העולמי ובבוראה, ומי שמכחיש בזה הוא רק אורח רע. במאמרים אלה מכוון בן-זומא להראות לנו על הטוב שבעולם הנתן במדה מרובה גם לאלה שגורלם בחיים לא שפר עליהם. ואת הרעיונות היסודיים האלה בטא גם בשורה של פתגמים מעשיים המובאה באבות ד' א': איזהו חכם הלומד מכל אדם — אם מכיר אדם את ערך החברה יודע הוא כי אין חכמה חדשה בתוכן כלל, כי אם כל הדורות השתתפו ביצירת החכמה והדעת, וכל חכם חייב תודה לאלה שהלכו לפניו ולבני חברתו החיים אתו, והכרת תודה מביאה גם להסתפקות בחלקו ולכן — איזהו עשיר השמח בחלקו ומכיר את הטובה שיש גם בגורלו הזעום, וממילא בא הוא לכבד את כל אדם, ולכן — איזהו מכובד המכבד את חבריו. אולם למרות הערך הגדול שיש לכל אדם בחברה, הנה חשוב הוא מאד ערכו של הצדיק, והחברה כלה היא כפופה לו. רעיון זה מובע במאמרו: כל העולם כלו לא נברא אלא לצוות לזה (ברכות ו' ב') דרשה זו מוסמכת על הפסוק קהלת י"ב י"ג, המתחיל "הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצוותיו שמור כי זה כל האדם". על זה בא בן זומא להגיד כי זה, כלומר מי שהוא ירא אלהים ושומר מצוה הוא תכלית החברה, וכל העולם, עולם החברה נברא רק לגדל אנשים כאלה, כלומר, הצדיק הוא תכלית ומטרת החברה, ולפי גירסת הערוך ערך צבת, לצבות, הוא מלשון להתאחד, הכונה היא שעל כל האנשים לשאוף להגיע למעלה זו של הצדיק.

דברי בן זומא בהערכת מעלת החברה והדגשת חשיבות כל אדם, וכן פתגמו של חברו בן-עזאי, "אל תהי בז לכל אדם, (אבות ד' ב') וגם מחלוקתו עם ר' עקיבא (ספרא, פ' קדושים

שם אורח טוב מה הוא אומר וכו'; הניגה ט"ו הספור על דבר פגישת ריב"ח עם בן זומא ודרשתו על הפסוק בראשית א. נ. ; אבות פ. ד. א. שורה של פתגמים: אבות דר"ג פ' ל"ג דרשה על הפסוק דברים כ"ג כ"ה, כי תבא בכרם רעך וכו'; ב"ר פ. ד. ו. דרשה על הכתוב בראשית א. ז. ; שם ה. ד. ביחד עם בן עזאי על הכתובים דברים ל"ב, תהלים כ"ט נ'; שמ"ר ל' י"ט מאמר ביחס להוראה על החטא, נתיבשת בעולם הזה אין אתה מתביש מפני הקב"ה בעוה"ב.

(36) כבר הניגש בזה מהרש"א בדרושו.

(37) עיון ז. בכר אגרות התנאים ת. עכ. כ. א. ת. ב. ע. 189.

פ' ד') כי זה ספר תולדות אדם הוא כלל יותר גדול מואהבת לרעך כמוך, שהכונה בזה לפי כל הפרושים" כי לכל אדם יש ערך מוסרי שוה, מוסכים ביחוד כנגד הדעות הזרות של היודעים (Gnostics) שהיו נפוצות במאה השנייה למספר הרגיל בחוגי הגוים והנוצרים וגם חדרו לתוך חוגי היהודים. הם חלקו את האנשים לשלש-יחידות בעלי הרוח העליונה (Pneumatikoi) בינונים בעלי הנפש החמריה Psychikoi וחמריים (Hylikoi)\*\* ועל פי דבריהם יש ערך חשוב רק להראשונים היודעים, והם בעצמם יוכלו להבין את ה' והחכמה, בעוד ששאר האנשים הם ממדרגה פחותה. כנגד דעה מפסידה זו הרגישו בן-זומא ובן-עזאי שידעו את הדעות הללו, את ערך כל אדם. בן עזאי למד כי כל אחד נברא בצלם אלהים, וחלילה לך לבזות את מי שהוא, ובן זומא אומר, לכל אדם יש יתרון ידוע עד כי יוכל ללמד גם את הגדול שבגדולים. וביחוד מדגיש בן זומא כי אין החכם מחונן בנשמה מיוחדת כמו שאמרו היודעים, אבל החכם האמתי הוא זה האוסף את יסודות החכמה מכל מקום שהם נמצאים ולומד ממי שהוא, כי לכל האנשים יש תכונה אחת, וכל אחד יוכל ללמד לחברו — ההבדל ביניהם הוא רק הברל בכמות ולא באיכות הנפש."

היסוד השלישי בהשקפת עולמו של בן זומא הוא הפרישות המתונה המובע בפתגם: איזה גבור הכובש את יצרו, ומאמר מוסרי שלי עוד יותר נעלה מובא באבות דר"נ פ' ל"ג דרשה על הכתוב דברים כ"ג כ"ה, כי תבא אל כרם רעך ואכלת ענבים כנפשך שבעך, "אל תצוץ לכרמו של אדם, ואם הצעת אל תרד ואם ירדת אל תביט, ואם הבטת אל תגע, ואם נגעת אל תאכל, ואם אכלת הרי אדם טורד נפשו מחיי העולם הזה ומחייב העוה"ב. מאמר יפה המראה לנו באופן אמנותי על הצעדים המרובים המובילים לעברה, וכמה אפשרויות יש לאדם להפסיק בדרך אל החטא אם רק יודע את סוד כבישת היצר. כי המלה כרם אינה נדרשת פה כפשוטה מובן מאליו.

(38) בפירוש דברי בן עזאי אלה ישנו כמה דעות, וזייס (דרו"ד ח' ב' ע' 125) ואחרים חושבים כי הנוצר בין בן עזאי ור' עקיבא הוא, כי בעוד שר"ע מדגיש את ר' עזאי, כלומר את האלמותיות מדגיש בן עזאי את האדם בכלל, כלומר האנושיות כלה. אולם הראב"ד בפירושו לכפרא מבאר כי דרשת בן עזאי היא לא מהמלה אדם אלא מסוף הפסוק כי בדמות אלהים עשה אותו — כלומר כי דמות אלהים שבאדם הוא רעיון מוסרי יותר נעלה מואהבת לרעך כמוך, וככה מקבל גם ז. בכר בספרו אגדות התנא כ. א. ח"ב ע. 181 הערה 4. הרמב"ן אומר כי בן עזאי מדגיש את תולדות אדם כלומר שצריך אדם לדאג יותר בעד הבנים מאשר בעד עצמו, בשעה שר"ע מדגיש את אהבת עצמו ואהבת חברו כאהבת נפשו הוא, ראה M. Lazarus, Ethics of Jud V.I.P. 301 אולם נראים דברי הראב"ד שבו עזאי מדגיש את דמות ה' שבאדם בדרך כלל בתור עיקר מוסרי להורות כי כל אדם בין דומה לך או בלתי דומה יש לו ערך שוה. וכבר העיר בכר (שם) כי בכ"ר פ' כ"ד שם מובא המאמר גם כן בא מיד אחרי המחלוקת דברי ר' תנחומא: שלא תאמר הואיל ונתכונתי יתבזה חברי עמי... דע למי אתה מבזה בדמות אלהים עשה אותו, דברים אלו מוכיחים למדי את פירושו של הראב"ד.

(39) על היודעים והשפעתם על חכמי ישראל עיינו רנ"ס מורה נבוכי חזון פרק ט"ז גרץ Gnosticismus und Judentum, 29-88 וז. יואל בספרו 103-170 Blicken die Religious geschichte נראים הדברים כי ישנם איזה רמזים בנוגע להלוקה בני אדם גם בדברי חכמינו, בירוש' הניגה ד' ע"ז ד. קרמאשיו, נמצא בקשר עם ספור דרשת ר' אלעזר בן ערף במעשה מרכבה הדברים: יצתה בת קול ואמרה מזומנים אתם לכת שלשית. עיינו יואל (שם ע. 135). אמנם בכר בספרו הנז. א. ע. 12 מפרש כי הכת השלישית בירוש' מכונת השלישית לכת משבע כתות הצדיקים היושבין לפני ההקב"ה, אבל דברי המדרש שה"א. ג. עלמות אהבה אלו כת השלישית. מראים בפירוש שיש איוו חשיבות מיוחדת לכת זו, ודברי בכר שם, כי הדברים במדרש מוסכים על הבינונים אינם מתאים עם הדרשה הסמוכה על הפסוק בזכריה י"ג ט' והבאתי את השלישית באש וצרפתים כצורף את הכסף, המראה כי הכנוי הכת השלישית נאמר על הצדיקים היותר גדולים שהמה מזומנים כזהב הזה, והדבר מעוז ברור.

(40) גרץ בספרו הנזכר על הגנוסטיציזמוס ע' 82 אמנם משתדל לפרש את דברי בן זומא איזה חכם וכו', באופן כי בן-זומא התכוון להורות לנו כי מותר ללמוד גם מהיודעים ולא רק מחכמי ישראל, אבל פירוש זה אינו מרומם את הפתגם עד כדי חשיבות לקבוע במשנה. חז"ל תמיד התחברו עם חכמי הגוים כעת הצורף, ולסרו מהם וטע החיוביותם אל עצמם ללא חילוקי דעות, ולפי זאת צריך להחליט נחרצות.

## — 2 —

## דרכו של בן זומא במסתורין

מרובים הם המקומות בספרות התלמודית והמדרשות המספרים לנו כי התנאים הראשונים התעסקו בתורות מסתוריות הנקראות בשם מעשה מרכבה ומעשי בראשית. דברים אלו נאמרו בסתר ונמסרו רק ליחיד סגולה, וכבר נקבע במשנה: (חגיגה ב' א') אין דורשין במעשה בראשית בשנים ולא במרכבה ביחיד. זו היתה דעת ר' עקיבא שהוא בעצמו עסק בענינים אלה ודעתו נתקבלה. ממשנה זו רואים אנו כי חשבו את ענין המרכבה לדבר יותר חמור ויותר מסוכן בעד אלה שאינם ראוים לזה. אולם למרות שהענינים האלה נזכרים כמה פעמים בבבלי וירושלמי ומדרשים, לא פתחו לנו חכמינו פתח אפילו כחודו של מחט לדעת ולהבין ענינים אלה. ורק מתוך הספרות המאוחרת ספרי יצירה וספרי הקבלה שבלי ספק יש לה שייכות וקשר עם המסתורין הקדום נוכל לעמוד על רמזי תכנם של שני הלמודים האלה. הרמב"ם ראש המדברים כאלה אומר שמעשה בראשית הם למודי הטבע והתחלות המציאות, וענין המרכבה הוא הלמוד האלוהי, החקירה במציאות, ובמציאות הכורא, כתארים במלאכים, הנפש והשכל<sup>41</sup>.

כי קרובים הדברים האלה אל האמת ברובם, לא כלם, כי קשה לנו לקבל כי מעשי בראשית היו למודי הטבע במובן פסיקה, נוכל להבין מהשם מעשה מרכבה שבלי ספק יש לו קשר עם חזון המרכבה שראה יחזקאל, שהוא בעצמו הוא מחקר אליגורי על התנלות ואצילות הכחות הרוחניים מה'. אפשר לשער שמעשה מרכבה דנה בתורת האצילות והשתדלה לתת תשובה על השאלה החמורה שהעסיקה את חוקרי הדורות במשך אלפי שנים והיא איך לציר את היחס בין ה' שלא תשיגהו שום מחשבה ובין הגלויים הרוחניים בכל הופעותיהם ומה גם העולם הגשמי. מעשה בראשית התעסקה ביחוד כנראה בתורת הבריאה. בענינים אלו כבר דנו החכמים צ. ה. גרץ, מ. יואל, וביחוד דוד ניימרק<sup>42</sup> לפי דברי זה האחרון מעשה מרכבה הוא תורת האצילות בכל סעיפיה הכוללת גם אצילות החומר, ומעשה בראשית היא תורת האידאות שנכנסה לתוך היהדות בימי ר' עקיבא, ושבעקבה היתה כרוכה סכנת תורת קדמות החומר. אי אפשר להכנס פה בפרטי הדברים הטעונים מחקר מיוחד, אך בדרך כלל אפשר להניד כי דברים אלו צודקים במדה ידועה, אבל אין עלינו לקבל את הגדרתו של מעשה בראשית המקשרת למוד זה בתורת האידאות, וכן לא את ההבדל שנימרק מניח בין שתי קבוצות של חכמים בעלי מרכבה ובעלי מעשה בראשית, לפי דעתי שתי השאלות נעוצות זו בזו, כי הלא המצע הכללי של שני הלמודים היא שאלת הבריאה—זו השאלה החמורה שנתקלו בה כל החוקרים, וקרוב מאד שאלה שהתעסקו במרכבה הוכרחו להתעסק גם במעשה בראשית, כי מעשה בראשית דנה ביחוד באופן בריאת העולם, ובאמת אין צורך כלל להכניס את תורת האידאות במחקר זה.

הצורך בחקירות אלו התחזק בימים שאחר החורבן, מפני התפשטות מחקרים בנושאים אלה בעולם הגדול ביחוד בין הנמשכים אחרי האמונה החדשה, הנצרות, שהרבה מהם היו יהודים מלדה והחזיקו זמן רב גם בשמירת המצוות. נוסף לזה היו נפוצות דעות כתות הנודעים (Gnostics) שהתעסקו ביחוד בשאלת בריאת העולם מציאות הטוב והרע וכל הדברים הכרוכים בענינים אלו. כל הדעות האלו חדרו גם לתוך חוגי יהודים ביותר בין אלה שהיו מושפעים מהספרות היוונית, וכדי להלחם בכל הדעות הזרות נכנסו גם ראשי התנאים במחקרים אלו, ובין אלה כידוע היה גם בן זומא.

הוא נחשב בין הארבעה שנכנסו לפרדס כברייתא הירועה (חגיגה י"ד ב'). השם פרדס

(41) פירושו למש. חגיגה ב. א. ועיין גם מורה נבוכים בתקדמה דף ד' ב'.

Graetz, Gnosticismus und Judentum M. Joel: Blicke in die Religionsgeschichte (42)  
V.I pp. 103-170. וידר ניימרק בספרו תולדות הפילוסופיה בישראל ע' 307-30.



היה שם סמבולי לחכמת הנסתר, כבר השתמש בן סירא בשם זה במובן דומה. אולם ברורות המאוחרים, התייחד שם זה אצל כל החוקרים המסתוריים מפילון והלאה להמושג חכמה עליונה אומסתורין ונוכח גם בהאינוגליון במובן הסמני הזה, ולא רק שבן-זומא נכנס לפרדס אלא גם הוזק על ידי דעות זרות. אמנם כזה קרה גם לבן עזאי, אך כמו שאמרנו, בן זומא כנראה הרחיק ללכת מחברו ולכן לא נשאר לנו כלום מדעותיו של בן-עזאי בנדון זה, אבל פגמו של בן-זומא נמסר לנו. אמת כי סתומים הדברים אבל אפשר לחדור אל תוכם ולעמוד על אפיו.

ספור אחד המוסר את פנישת בן-זומא עם ריב"ח מובא בד' מקומות: בבלי חגיגה ט"ו א', ירושלמי חגיגה ב' הל' א', תוספתא חגיגה ב' ובראשית רבה פ' ב' ד', הנקרא ככה: "וכבר היה ר' שמעון בן-זומא יושב ותוהא ועבר ר' יהושע ושאל בשלמו פעם ושתים ולא השיבו, בשלשית השיבו בבחילות, א"ל (כלומר ר' יהושע) בן-זומא מאין הרגלים? א"ל מעיין הייתי א"ל מעיד אני עלי שמים וארץ שאיני זו מכאן עד שתודעיני מאין הרגלים. א"ל מסתכל הייתי במעשה בראשית ולא היה בין מים העליונים למים התחתונים אלא כשתים ושלש אצבעות, ורוח אלוהים מנשבת אין כתיב כאן אלא מרחפת, כעוף הזה שהוא מרפרף בכנפיו וכנפיו נוגעות ואינן נוגעות, נהפך ר' יהושע ואמר לתלמידיו: הלך לו בן זומא, ולא שהו ימים מועטים ובן זומא בעולם!"

כדי להבין את הדברים האלה ולעמוד על תוכן פגמו של בן זומא שהציץ ונפגע, עלינו להתבונן בחשיבות המיוחדת שנתנו החכמים ליסוד המים בתורת הבריאה, הן זה ידוע כי עוד תהלם היוני הורה כי המים הם יסוד כל המציאות הגשמית, דבר זה אמנם נשכח ברבות הימים אבל כאשר באו היודעים והורו את תורת החומר הקדום או החומר היולי, היו רגילים לכנות את החומר הזה בשם סמבולי-מים, הם אמנם השתמשו בסמלים אחרים כמו חושך וגם תהום, אבל מים היה הכנוי הראשי לחומר היולי, הקדום והנצחי. חכמי ישראל נלחמו כנגד דעות אלו, אבל לכל הפחות היתה דעה שולטת גם אצלם — מפני שהולכת ונשנית כמה פעמים בתלמודים ומדרשים — כי קודם הכל היה המים" ויש שקראו לחומר שקדם לבריאת העולם

(43) בן סירא פ' כ"ד ג..

(44) פילון כבר אומר כי הנו — עדן שהוא אחד עם הפרדס, הוא החכמה העליונה (עיין גרץ בספרו הנו. ע. 58 וכן אומר השליח שאול (מכתב אל הקורינתיים ב. י"ב ד). "ואל תוך הפרדס עלה וישמע אשר עצמו מספר ואין כה בלשון אדם למלל". דברי ר' ז. כבר כי מזה שהגמרא אומרת על ר"ע (חגיגה ט"ו ב') "עלה בשלום ויירד בשלום" נראה כי הפרדס אין זה חכמת הנסתר אלא השמים — אינם מוכיחים, כי האמוראים המאוחרים יכלו להבין כך, אלא הנוסחא נכנסו לפרדס הנמצאת בכל המקורות, מראה אחרת.

(45) צטטתי על פי הנוסחא בב"ר ב' ד' שקרובה היא אל נוסחת הבבלי, בבבלי ח' היא שכן זומא עמד על גבי מעלה בחר הבית, אבל דברים אלו אין להם מובן, וכבר הוכחנו זה בפרק א'. בשאר המקורות ירושלמי ותוספתא הגירסא היא מעשה כר' יהושע שהלך באיסטרטא. השנוים האחרים בנוסחאות הם: בירושלמי ותוספתא נורסים "פותח טפח" במקום "שתים ושלש אצבעות" שבמדרש, או "שלש אצבעות" שבבבלי, שני המקורות האלה (ירושלמי ותוספתא) מוסיפים גם כן את הפסוק כנשר על נוזליו ירתף, כדי לסמך את הפירוש על המלה מרחפת על דרשת הכתוב. ז. כבר בספרו ח"ב ע. 185 הערה ג חושב כי הנוסחא בירושלמי ותוספתא הוא היותר עתיקה, לפי דעתי כמו שיבואר נוסחת המדרש והבבלי יותר נכונה בפרטים ידועים בנחזור על מרת ההבדל בין מים העליונים למים התחתונים. בכל המקורות חוץ מהמדרש דברי ר' יהושע מובאים בלשון זה: הרי, או עדין, או כבר, "בן זומא מנחנין" בב"ר "הלך לו בן זומא".

(46) עיין גרץ שם ע. 31, ובאופן זה יובנו לנו דברי המדרש בב"ר א. ט. שאל פילוסופוס אחד את רבן נמליאל, ציר גדול הוא אלוהים אלא שמצא סמנים טובים שסיעו אותו ובהו חשד ומים, א"ל תיפח רוחא דהאי נברא בכולהו כתיב ביה בריאה — הפילוסוף שהיה מכת היודעים או חוקר יוני הפץ להראות לר"ג כי גם התורה מסכימה לחומר קדום שהרי חושבת היא את הדברים האלה לקדמים לעולם, והוא השיב לו כי אפשר שהחמרים האלה קדמו לבריאת הארץ, אבל כלם נבראו יש מאין, בכל אופן קבל גם ר' נמליאל כי המים היו חומר קדום לארץ אף כי נברא על ידי ה'.

(47) ירושלמי חגיגה פ"ב הל' א. דרש ר' יהודה בן פזי בתחילה היר העולם מים במים, וכן המאמר הבא אחרי זה דף ע"ז ע"ג בשם ר' אלעזר בן פרז: למדך שבנה פלטין במקום ביבין במקום אשפות במקום סריות, מי שבא ואומר הפלטין הזה במקום בבי, במקום אשפות, במקום סריות אינו פוגם? כך מי שהוא אימר בתחילה היה העולם מים במים אינו פוגם? בבראשית רבה א' ו' מובא מאמר זה בתוך הוספה לדברי רב — הגירסא אצלנו ד' חנא בשם בר קפרא, אבל זו היא טעות המלכת מסופי של המאמר. (ועיין פירוש מהר"ל למד"ש —

שלג" ויש שהניחו גם עפר עצמו בתור חומר יסודי אמצעי, אבל העפר הזה אינו עפר פשוט כי אם עפר עדין שהרי הוא נמצא מתחת לכסא הכבוד. ככה אנו קוראים (שם"ר פ' י"ג) בתשובת אבא יוסף הבנאי ואבנימוס הגרדי" על שאלתו הארץ מהיכן נבראת תחילה? לקח הקב"ה עפר מתחת כסא הכבוד וזרק על המים ונעשה ארץ, אבל גם פה המים הם החומר היותר יסודי. מכל אלה רואים אנו כי המים נחשבו לחומר היותר קדום בבריאת העולם. כנראה התקשו בקבלת תורת הבריאה בפשיטות שה' ברא את הארץ כמו שהיא. הגשמייות המופרזה של הארץ מתנגדת בכללותה אל הרוחניות של ה', ולכן השתדלו למצא מדרגות של בריאה על ידי חמרים יותר עדינים. ואפשר כי יש בדברים אלו רמז לתורת האצילות שהחומר נשתלשל על ידי אצילות ארוכה מהאין סוף, אולם רק רמזים, לדי תורה מכוררה לא באה, ואם נסה בן זומא, לפי דעתי, להוציא את התוצאות העקביות חשבו את זה לו לפנים.

אולם אל עלינו להחליט כי בקבלת המים בתור החומר היסודי בבריאת העולם, הודו גם בנצחיותו ובתורת קדמות החומר, בתור דבר קים בפני-עצמו. לפי דעתי לא עלה זה אפילו על דעת בן זומא שהרחיק ללכת מכל אלה שהתעסקו במעשה בראשית, הודאה כזאת היתה פוגמת לא רק בבריאת יש מאין, כי אם גם היתה מנחת מקום לשתי רשויות כביכול, — רשות החומר והקדום בעומד בפני עצמו — ורק אחר, נאשם בהודאה כזו ולא חבריו שנכנסו אותו לפרדם, ולכן אי אפשר לקבל את דעות גרץ וניימרק" כי פגמו של בן זומא בספור המובא הוא כי הודה בקדמות החומר, בתור נצחי. לפי דבריהם אין הספור מתפרש כלל כי לאיזה צורך הובאו פה המים העליונים ביחד עם המים התחתונים, ומה מובנו של ההבדל בשלש אצבעות ביניהם? אם "המים" הם לפי דעתם חומר נצחי וקדמון מה פירושם של המים העליונים? הלא אין כאן שני חמרים קדומים. וביחוד מה מובנה של הדרשה, "ורוח האלוהים מרחפת, מנשבת אין כתיב כאן אלא מרחפת כעוף הזה שהוא מרפרף בכנפיו וכנפיו נונעות ואינן נונעות; או לפי גרסת התוספתא והירושלמי, נאמר כאן רחוף ונאמר כנשר יעיר

ובמקום מים בירושלמי יש במדרש תוהו ובוהו שגם זה נחשב בתור חומר קדום לבריאת הארץ. גרץ בספרו הנזכר מפרש את דברי הירושלמי מאמרו של ר"א בן פרת בתור דעה לוחמת כנגד קדמות המים בתור חומר נצחי. לעומת זה מפרש הוא את דברי בר קפרא, המובא בב"ר א. ז. בתור סוף למאמר הקודם שהם "אילולי היה כתוב אי אפשר לאומרו שנאמר בראשית ברא מנין? והארץ היתה תוהו ובוהו, מתוהו ובוהו", כאילו בר קפרא מודה במציאות חומר קדמון נצחי, אבל כבר העיר הדר. ניימרק בצדק (תולדות הפילוסופיה ח"א ע. 71 הערה) כי פה אין השאלה על קדמות החומר בתור נצחי, כי אם האלהים ברא את העולם ממים שקדמו לבריאת העולם אבל גם הם נבראו מאין. ור' אלעזר או רב חשבו את זה לפחיתות הכבוד לאלהים כי עולם יפה כזה יברא ממים בשעה שבר קפרא מסכים לזה. כי העולם נברא ממים נזכר גם בתנא דבי אליהו רבה פ' י"ח.

(48) ב"ר א"ו א"ר יהודה ב"ר סימון בראשית בריאת שמים וארץ גלי עמיקתא ומסתודתא וכו', ואת הארץ ולא פירש, והיכן פירש כי לשלג יאמר הוא ארץ (איוב ל"ו ו'). גם בירושלמי הניגה ד' ע"ז באותו המאמר של ר' יהודה בן פזי המובא לעיל מתהילה היה העולם מים כמים נאמר, חור ועשאו שלג חור ועשאו ארץ. אולם פה השלג הוא מדרגה אמצעית בבריאה. בין החומר היותר עדין מים, עד לחומר המנושם ארץ. כמו כן בפרקי ד"א פ' ג' מהיכן ברא ה' את העולם נטל שלג מתחת כסא הכבוד והשליכו על המים. פה המים הם בבחינת חומר יסודי נברא והשלג כנראה בבחינת יסוד צורה היוצא מתחת כסא הכבוד. מוצאים אנו גם כן את השלג בתור חומר — יצירה במאמר אחר (ב"ר, י"ג) ר' יוחנן אומר נטל הקב"ה שתי פקעיות אחת של אש ואחת של שלג ופתכן זה בזה ומהו נברא העולם, ר' חנינא אמר ארבע ור' חמא ב"ר חנינא אמר שש. והדעה הזאת מיוחסת גם לר' יהושע בן חנינא פה הרי כבר יש לנו שני חמרים יסודיים אש ושלג, מכל אלה אפשר לראות שאין יסוד לדברי דר. ניימרק בספרו תולדות הפילוסופיה בישראל ע. 71 האומרים שבעל המרכבה התליפו את המים בשלג ספני שמצאו שאין זה כבודו של אלוהים שיהיו מים במחיצתו וכי השלג הוא הוא "האבני שיש מהור" הנזכרים בדברי ר' עקיבא בהוספה לספור הכנסיה הפרדס הניגה י"ד ב', אם מפני כבוד כמה גדול כבודו של שלג ממים, אבל בעיקר רואים אנו מכל המאמרים הנזכרים חוץ מן האחרון שבכל מקום שנוכח שלג נמצא גם מים, ושחשלו הוא או בבחינת אמצעי בין מים לעפר או בבחינת יסוד צורה, ובמאמר הראשון, ב"ר א. ו. השלג בעצמו הוא החומר היסודי ואין כאן מקום לחלוק — ובר רחוק כי השלג יקרא אבני שיש מהור, על אבני שיש מהור ראה לחק.

49 לפי דעת גרץ בהיסטוריה ב' ד' ציון 81 בגרמנית אבנימוס זה הוא הפילוסוף נומניוס מאספמיא שהיה מכבר את תורת משה וגם היה בין היודעים. מולדתו היתה באפמיא שבסוריה, וכנראה בקר את ארץ ישראל וגם התרועע עם כמה ישראל ביחוד עם ר' מאיר, הניגה בבלי ט"ו ב'; רות רבה א. ת. על הכיבוש לישראל ותורתו ראה ב"ר פ' ס"ה.

(50) גרץ בספרו הנז. ע. 80 ניימרק, תולדות הפילוסופיה ע. 73.

קנו על גזוליו ירחק, מה הנשר טס על קנו נוגע ואינו נוגע, כך אין בין מים העליונים למים התחתונים אפילו טפח". מה מובנם של כל הדברים האלה ביחס לקדמות ונצחיות החומר? "לפי דעתי אין פה כלל בפגמו של בן-זומא שאלת חומר קדום ונצחי, מחוץ למחיצתו של הבורא אלא יש פה בעקרה שאלת האצילות החומר, אחרי שהניחו כי העולם נברא מהמים שהוא החומר היסודי — לא נצחי ונבדל — התעוררה שאלה, והמים מאין באו? על שאלה זו באה תורת האצילות להשיב, ותמציתה של תורה זו היא שיש שורה ארוכה של האצילות שונות מאת האין סוף, שכל מה שמתרחקות מהמקור הפשוט כן הן הולכות ומתרככות, הולכות ומתעבות עד שלבסוף מתהווה החומר בעצמו. תורה זו התפתחה אחרי כן לשיטת פילוסופית הנודע בשם תורת האפלטונים החדשים. עקרי תורה זו נזכרים גם במורה נבוכים<sup>51</sup> וכנראה אלה שהתעסקו בתורת האצילות — אם היו בעלי מרכבה או בעלי מעשה בראשית אין הבדל, כי כאמור למעלה שני סוגי החכמים התעסקו בדברים אלו — היו להם סמבולים שונים. ובאופן כזה קרוב מאד כי "מים העליונים" הנזכרים כמה פעמים בדרשות חז"ל שמשו אצלם לסמל אותה האצילות הרוחנית הקרובה אל החומר, והמשמשת לו גם לצורה. ואפשר שגם לאצילות זו יחסו כבר איזה חומר עדין, ולפעמים כנו את האצילות הזאת גם בשם רוח אלהים המרחפת על המים, והמים או "המים התחתונים" הם סמל החומר — האצילות היותר נמוכה.

באופן כזה מתפרשים לנו דברי בן זומא: מסתכל הייתי במעשה בראשית ואין בין "מים העליונים" — כלומר האצילות הקרובה להאצילות הנמוכה שהם ה"מים התחתונים" אלא כשלש אצבעות, הבדל קל, ומבסס הוא את דבריו בפרוש הפסוק: ורוח אלהים — שהוא סמל אחר בעד האצילות הזו ובהיותה רוחנית כוללת היא את יסוד הצורה — מרחפת על פני המים, נוגעת ואינה נוגעת, כלומר מאצילה היא את החומר מעצמה. אולם היא נבדלת ממנו, כי אינה מאיכות אחת. וככה מלמד אותנו בן-זומא פה את תורת האצילות עד לחומר, אמנם רק ברמז, וכששמע ר' יהושע דברים אלו הפוגמים בתורת הבריאה במובן המסורתי אמר לתלמידיו: הלך לו בן זומא, כלומר נטה מהדרך המסורה, או לפי גירסת הירושלמי והתוספתא: כבר בן זומא מבחוץ, כלומר מחוץ לדרך המקובלה<sup>52</sup> דעה זו היתה הקצונית בדעות בן זומא שהגיע אליה בזמן מאוחר, ולפי דברי המדרש (ב"ר ב' ד') מיד אחרי זה נפטר.

קודם לזה הביע בן-זומא דעות שגם שאר הדרשנים בענינים אלו הסכימו להן פחות או יותר. ככה מוצאים אנו עוד שני מאמרים מיוחדים אליו, אחד ביחד עם חברו שמעון בן עזאי במדרש ב"ר ה' ד': אמר רבי לוי יש מן הדרשנים שהם דורשין כגון בן-עזאי ובן-זומא, נעשה קולו של הקב"ה מיטטרון למשה בשעה שאמר עלה על הר העברים וגו': נעשה קולו של הקב"ה מיטטרון על המים חדא הוא דכתיב קול ה' על המים (תהלים כ"ט ג'). המאמר השני (ב"ר ד' ו') הוא: "ויעש אלהים את הרקיע (בראשית א' ז') זה אחד מן המקראות שהרעיש בן זומא את העולם

51 יש כאמת להתפלא על החוקר העמוק המנוח ר' ד. ניימרק עד כמה לא חש כי דבריו אינם מספיקים לפרש את הספור כי ככה הוא אומר: בזיומא משיבו (לר' יהושע) שלפי הסתכלותו עכשיו אין חלוק בין מים העליונים למים התחתונים, אלא כל המים שהם חומר קדום מעטיירים על ידי רוח אלהים שהוא יסוד הצורה, אם גם "המים העליונים" נכללים "בכל המים" מה ראה בזיומא להבדילם בשלש אצבעות או טפח, ומה מובנם של המלים "נוגעת ואינה נוגעת" אם הצורה מעצרת בחומר? אמנם גם ניימרק הכיר בערך הסמבולי של "מים העליונים" שכה הוא אומר (ע. 72) "בעלי המרכבה היו מפרשים שהמים הנזכרים בבריאת העולם היו מחוץ לרקיע כעין הקרת הנורא" (יחזקאל א' ב"ב) שהיה נטוי על ראשי החיות, והמים האלה כנראה הם "המים העליונים" שהם כמין יסוד צורה להמים התחתונים, שהם בכחינת חומר טבעי בעולם השפל". אולם הוא הולך לשיטתו שבו זומא הרחיק את תורת האצילות ואומר כי גם המים העליונים הם חומר קדום, אבל אם כן הדרא קושיא לדוכתא למה הוא קורא אותם מים העליונים ומבדיל בינם ובין המים התחתונים שלש אצבעות?

52 מורה נבוכים ה"ב פ' כ"א.

53 האמוראים המאוחרים שכבר לא הבינו את הלשון הסמבולית של בן זומא ולקחו את הדברים כפשוטם התפלאו על דבריו והביעו את השתוממותם בדברים אלו: מכדי ורוח אלהים מרחפת על פני המים אימת הוי ביום ראשון, הבדלה ביום שני הוא דהוא, דכתיב ויהי מבדיל בין מים למים (בראשית א' ו') תשובה אינה באה על שאלה זו, מתעוררת שאלה אחרת וכמה? כלומר כמה הוא עובי הרקיע המבדיל, ור' אחא בר יעקב משיב על שאלה זו.

"ויעש" אתמהא! והלא במאמרה? הוי בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם (תחלים ל"ג ה'). במאמרים אלו בן זומא בראשית מחקרו הפיליסופי השתדל לרחק כל גשמויות ומן האלוהים, וכמו עקלם קבל לסמל את הממרא או המאמר — קרוב כמובן להליגוס של פילון — והוא קורא לו קול — בהתאמה לדברי הכתוב — ושמובנו הוא, רצונו של אלוהים נתגלה בתור מטטרון<sup>54</sup> הכח הבורא את העולם מהחומר היסודי המים שגם הוא נברא על ידי מאמר, — דעה זו מתאימה להמסורה שהרי גם המשנה (אבות ה' א') מדברת על עשרה מאמרות, ובבחינה זו הוא גם מאמרו השני. בן-זומא הלא העמיד את בריאת העולם על ידי מאמר או קול ולכן כאשר בא בפעם הראשונה למלה "ויעש" (בראשית א' ז') — זו היא הפעם הראשונה שמלה זו נזכרת במעשה בראשית, היא נזכרת פעמים אחריו כן פ' ט"ז ויעש אלוהים את שני המאורות וכו', ויעש אלוהים נפש חיה — אחרי שעד עתה בבריאת האור וגם ברקיע עצמו נאמר רק ויאמר, אז הרעיש את העולם, איך זה? האם חלילה גשמויות יש פה? ועל זה באה תשובתו כי המלה ויעש אינה אלא רק מליצה בלשון בני אדם, והראיה כי הלא ככה כתוב (תחלים ל"ג ה') בדבר ה' שמים, שזה הוא הרקיע נעשו, ולא עוד אלא אפילו שאר הדברים — צבאם, נעשו רק ברוח פיו, כלומר גם המאורות ונפש חיה שכתוב בהם ויעש—הרי איפא השמוש של ויעש אינו אלא רק לשבר את האוזן ונתקררה דעתו.

דברי ר' דוד ניימרק המקשר את שני מאמרי בן-זומא אלה עם דברי הספור על פגישתו עם ריב"ח ומכנים גם בהם את דעת החומר הקדום, לשטתו, הם בטלים ומבוטלים, על קושייתו מדוע הרעיש בן זומא את העולם על ויעש דוקא, כאן כבר השבנו כי זאת היא הפעם הראשונה, וכאשר נתברר לו מובנה פה היא כבר מובנה גם בשני המקומות האחרים. רואים אנו אפוא כי דרכי המחקר הראשונים שלו התאימו לדברי שאר החכמים, אך כאשר הרחיק ללכת והורה את תורת האצילות עד לקצוניות אמר עליו ר' יהושע כבר בן זומא מכחיו — עומד מבחוץ לגדר המסורה.

כבר הגענו לקצה מטרתנו במאמר זה, אך לפי דרכנו בענין שדננו עליו נבאר גם את דברי המאמר הסתום הבא בתור הוספה בבבלי להברייתא של ד' נכנסו לפרדס, "אמר ר"ע כשתגיעו לאבני שיש טהור אל תאמרו מים, מים". שכבר התקשו בו רבים. החכמים גרין, יואל וניימרק כלם פרשו את זה בתור אזהרה כנגד האמונה בחומר קדום ונצחי. גרין אמנם הודה שאינו מבין את פירוש המליצה "אבני שיש טהור". ניימרק מאמין כי מצא את החדה והוא כי השלג הנזכר בתור החומר היסודי הוא אבני שיש טהור — אולי מפני שמבחי — אבל החדה ממנו והלאה, הדברים עדין סתומים. טובה היא ביותר השערתו של יואל<sup>55</sup> כי אבני שיש הם קריאה משוששה מן אבני שתיה, כלומר יסודות העולם. אבל יהיה איך שיהיה אין עלינו לכוין פירוש כל מליצה, העיקר הוא המובן של המלים מים, מים. פירושם של החכמים האלה אינו נכון, כי אם מים רומזים לחומר קדום ונצחי, למה באה הכפלת המלה מים, די היה לר' עקיבא להגיד מים. אולם אם נקבל שדברי בן זומא "מים העליונים ומים התחתונים" היו מכונים לאצילות רוחנית הסמוכה אל החומר, ולאצילות החומר עצמו אז מובנים הדברים. ר' עקיבא

54 על מטטרון כבר קרו גרין, יואל ואחרים, אבל כבר נתקבל שזה בא מהמלה הרומית Metator שמובן האמתי הוא מודד אדמה, ובמובן מאוחר-מנהיג. במאמר זה השתמר כנראה המובן העקרי: הכח או הקול נעשה ממטרון למשה כלומר מדר לו את מרחקי המקומות בארץ. וכן בבריאה, הכח הזה מדר או יצר במדידה את מרחקי הארץ שנתתה מהמים, דברי גרין בספרו הנז. ע. 44 שמטטרון הוא מרכב מהמלים Meta tronon כלומר הכח מאחורי הכסא. בטלים מלבד מכסה טעמים אחרים גם מהשמוש פה שנכר כי מובנו הוא באופן שהוכרנו.

55 כל מפרשי המדרש התקשו במאמרו זה של בן זומא (ב"ר ד' ו') ושאלו איפה התשובה על הרעש. בן המ"ב, והפירוש המיוחס לרש"י והמהר"ו מפני שחשבו: הוי כי בדבר ה' שמים נעשו וכו' לחלק מן השאלה. ולכן אמרו כי התשובה היא בדרך הסוד, אבל יעבץ בהיסתוריה שלו ח"ו מוצא דבר ה' ראה נכונה כי הוי בדבר וכו' מתחילה התשובה, ופירוש זה קבלתי — והכל נכון.



הזהיר כנגד דעתו של בן זומא, אל תאמרו מים מים, כלומר, כי ישנה אצילות רוחנית קרובה לחומר, שממנה נאצל המים, החומר, כי אם הכל הוא על ידי בריאה מאין ברצון ובכונה. ואפשר כי השם "מים" מתאים באמת לאצילות שמובנה המשכה תמידית."

(57) כי דברי ר' עקיבא אלו טרמוזים לענין נסתר שסכנה כרוכה בו למסורה ניכר. לכל עין חודרת וכמה יש להתפלא על דברי המורה הגדול הרמב"ם שחפץ למצא בדברי ר' עקיבא אלו התאמה לדברי אריסטו במטרולוגיה שלו, כלומר כי ר"ע התכוון בדבריו אלה רק לבאר את פעולת האויר על האד העולה מן המים, עיין מורה נבוכים פרק ל' "והתכוונן אם תהיה מאנשי ההתכווננות כמה באר בזה המאמר ואיך נלה הענין כלו, כשתסתכל בו ותבין כל מה שהתבאר בספר אותו השמים" (זה ספר המטרולוגיה לאריסטו). תמוהים הם עוד יותר דברי הנרבוני (מובא בשמיטוב) כי אבני שיש טהור הם החלק הקר מן האויר, עיין שם.